66e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 21 24 MAI 1956

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine honoraire de Langres
Codirecteur

NOTES D'HISTOIRE DES RELIGIONS

SOMMAIRE

I. RELIGION DES PRIMITIFS. — W. Schmidt, S.V.D., *Das Mutterrecht* ; — *Der Ursprung der Gottesidee.* T. XII. *Synthese der Religionen der asiatischen und afrikanischen Hirtenvölker.*

II. LA GRÈCE ET ROME. — *Empédocle : Le poème des Purifications.* — A. Delatte, *Le Cycéon, breuvage rituel des mystères d'Eleusis.* — J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique.* — Marie Delcourt, *L'oracle de Delphes.* — G. Dumézil, *Rituels indo-européens à Rome.* — F. Altheim, *La religion romaine antique.*

III. ISLAM ET AFRIQUE. — Tor Andrae, *Les origines de l'Islam et le christianisme.* — « Institut dominicain des Etudes orientales du Caire » . *Mélanges.* T. I. — « Lumière et Vie » : *L'Islam.* — Ch. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique* ; — *Tablettes Albertini.*

IV. DIVERS. — F. Bavoux, *Hantises et diableries dans la terre abbatiale de Luxeuil.* — Marco Polo, *La descriptions du monde.* — J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres.* — « Pléiade » : *Histoire des littératures.* T. I, *Littératures anciennes, orientales et arabes.*

I. — *Religion des primitifs*

Wilhelm SCHMIDT, S. V. D. — **DAS MUTTERRECHT** (Studia Instituti Anthropos. vol. 10). — In-8 de 186 p., 20 francs suisses. — Verlag der Missionsdruckerei St-Gabriel. Wien-Mödling, 1955.

Le regretté P. Schmidt est mort le 20 février 1954. Il laisse après lui une œuvre à laquelle savants et ethnologues ne recourront jamais assez. Le volume des origines de l'idée de Dieu, *Ursprung der Gottesidee* vient de paraître par les soins du P. Fr. Bornemann et le présent ouvrage, également posthume, est consacré au Matriarcat (*Das Mutterrecht*). L'infatigable travailleur a même laissé en manuscrits d'autres travaux qui seront publiés plus tard, en particulier sur la question si obscure de la Couvade et un autre sur le Totémisme.

Il s'agit donc, ici, du matriarcat (*Mutterrecht*) ou, pour traduire plus exactement, du « régime à droit maternel ». Ce serait une erreur grave que de s'imaginer un régime qui importerait avec lui la suprématie domestique et politique de la femme, quelque chose qui rappellerait l'antique légende des Amazones. En fait, les populations chez lesquelles la femme exerce des droits de propriété notables et une autorité politique inusitée sont si rares qu'on pourrait presque les compter sur les doigts. Il s'agit en réalité de tout autre chose.

Le régime à droit maternel s'organise autour de la femme et sous sa présidence. La femme est passée de la simple cueillette des plantes à l'horticulture, et la vie devient plus sédentaire. Par le fait que la femme a découvert la culture de quelques plantes potagères, qu'elle en prend soin, qu'elle apporte à la vie de la famille un appoint important et sûr, que son jardin, parce qu'elle le cultive est sa possession, elle devient la première titulaire de la propriété individuelle du sol. Si la famille s'organise, c'est autour de la hutte et sous une certaine prééminence de la femme. La civilisation prend un aspect général, une couleur matriarcale ; l'homme est amené à reconnaître à la femme une certaine prédominance économique et sociale.

Par le mariage l'homme entre dans la famille et dans le village de la femme, il accepte de ce fait une situation en quelque sorte inférieure, dont il cherche naturellement à sortir, si bien que, de ce fait, la femme deviendra pour l'homme une esclave vouée aux travaux forcés. Plus il y a de jardins cultivés, plus l'homme se sent riche et la polygamie sera le moyen d'augmenter ses facilités de vivre sans qu'il lui en coûte rien.

Après un exposé des différentes théories qui ont prétendu expliquer l'apparition du droit matriarcal, le R. P. se rend bien compte que ce phénomène n'est pas apparu subitement, il a sa préhistoire et son explication, il se rattache à un stade culturel déterminé, l'apparition de la petite culture. Il semble qu'il se soit d'abord manifesté aux Indes et en Mélanésie, dans les régions du Congo et du Zambèze, de l'Amérique Centrale et de l'Amérique du Nord, dans le pays des grands Lacs. Cette prééminence économique de la femme entraîne des répercussions sur la composition de la famille et le droit familial, l'influence des parents de la femme qui deviennent son soutien naturel, la mainmise de l'état sur la femme, parce que capital économique et social, et finalement sur la vie quotidienne de l'homme. De ce *Mutterrecht*, il résultera un certain abaissement de la femme, mais aussi une considération plus grande ; les services qu'elle rend ne sont-ils pas inestimables ? Seul, le Christianisme rétablira l'ordre parfait : la femme, compagne de l'homme et son égale.

L'influence de la femme en religion sera, par contre, désastreuse. Conformément au caractère matriarcal de cette civilisation, la divinité suprême est conçue comme féminine et première mère de toutes choses. Puisque c'est la mère qui préside

à la famille, qui donne son nom aux enfants, que l'héritage se fait en ligne maternelle, le culte de la première mère de la tribu s'impose. Cette première mère est d'ailleurs identifiée à la lune, dont les phases sont censées régir la vie physiologique de la femme. Toute une mythologie lunaire va se développer, qui s'ordonne autour de la lune claire et de la lune obscure opposées comme le bien et le mal, la lune claire présidant à ce qui est beau et bon, la lune obscure, la lune des sorcières, à ce qui est mauvais.

Puisque le régime économique se base désormais sur la culture des plantes, le culte de la Terre-Mère conduit naturellement à l'adoration du principe de fécondité, lequel amènera toutes les déviations sexuelles possibles. La vie et la mort annuelle des plantes potagères, avec leur mort apparente et leur reviviscence du printemps, deviendront la cause d'un culte spécial des morts qui rejoint l'animisme antérieur. La Magie prend un développement extraordinaire, magie active quand il s'agit d'aider à la vie, à la fécondité et à la reviviscence, magie passive, en raison même du caractère craintif de la femme, lorsqu'il faudra conjurer les mauvais présages et les aléas de la culture.

La femme est le plus souvent la prêtresse ou la sorcière de la tribu. Elle doit son pouvoir aux relations qu'elle est supposée entretenir avec les esprits. Le sacrifice se développe sous trois formes différentes, sacrifice végétal des prémices à la Terre-Mère, sacrifice alimentaire aux morts et aux esprits qui sont sensés survivre, sacrifice sanglant surtout, parce que le sang, étant donné son importance dans la vie de la femme, est devenu le principe de vie par excellence et par conséquent le don sacrificiel dont la valeur l'emporte sur tous les autres.

Pour réagir contre la prépondérance féminine, les hommes se réunissent en des sociétés secrètes d'où les femmes sont exclues. Ils y développent le culte des ancêtres, dont les esprits sont sensés habiter les crânes. De là, le culte des crânes, la chasse aux crânes, le cannibalisme rituel qui prétend ainsi s'emparer de l'esprit du mort et par là, ou bien acquérir les qualités du mort, ou bien l'empêcher de nuire. Le culte des crânes finira par donner naissance aux danses avec masques, ceux-ci remplaçant les crânes et servant d'habitat aux esprits.

La notion d'esprit cependant, qui se développe plus particulièrement dans la civilisation matriarcale, peut finalement conduire à une compréhension plus exacte de l'Etre Suprême. L'idée d'esprit pur, distinct du corps, permettra de mieux résoudre maintes difficultés concernant les attributs d'omniscience, d'omniprésence, d'éternité, etc., qui se posaient à l'égard de l'Etre Suprême. Aussi longtemps que cette notion d'esprit n'était pas pleinement acquise, celle de simple personnalité, formée le plus souvent de la personnalité humaine la plus concrète, garantissait mal contre l'anthropomorphisme.

A ces simples indications on comprend l'importance de la culture matriarcale dans l'évolution de la religion et son influence la plupart du temps nocive. Je crois, cependant, qu'on aurait tort de prendre trop strictement la théorie du R. Père Schmidt et de vouloir faire naître le *Mutterrecht* uniquement au moment de la découverte de l'agriculture.

Selon le mot de Lévy-Bruhl [1] « il y a dans les femmes quelque chose qui inquiète l'homme et devant quoi il se sent désarmé. » Le paléolithique supérieur insiste pour représenter la femme nue et féconde, elle est par excellence la « *Potnia thérôn* », la Dominatrice. La grossesse, la naissance, le phénomène menstruel sont pour l'homme des manifestations divines qu'il ne s'explique pas. Il faudrait donc admettre qu'à la base du matriarcat, il est nécessaire de supposer tout d'abord un état d'autorité et de prestige féminin susceptible même d'agir avec puissance sur la nature [2].

La femme y était déjà la gardienne du foyer domestique avec toutes les puissances que cette expression implique. La découverte de la culture ne fera que développer et affirmer cette idée première.

Ce livre mérite d'être étudié de très près.

* *

R. P. SCHMIDT, S. V. D. — **DER URSPRUNG DER GOTTESIDEE. Eine historisch-kritische und positive Studie.** Band XII : **Synthese der Religionen der asiatischen und afrikanischen Hirtenvölker.** — In-8 de XL-960 p., broché 62 D.M. 50. relié, 67 D.M. 50. Herausgegeben von P. Fritz Bornemann, S. V. D. — Münster, Aschendorff, 1955.

Dans les volumes VII à XI, le R. P. W. Schmidt avait étudié spécialement la « *religion des peuples pasteurs d'Afrique et d'Asie* ». Dans le présent volume, il tire ses conclusions et nous présente la synthèse de ce qu'il pense avoir été la religion primitive de ces peuples, l'idée qu'ils se sont faite de Dieu, de la moralité, le culte qu'ils adressaient à l'Etre Suprême et la façon dont ils ont construit leur mythe de la Création. Des *excursus*, qui sont à eux seuls de véritables ouvrages, l'un revient sur la question si controversée du Chamanisme asiatique, tandis qu'un autre compare, établit les différences et surtout les ressemblances entre la religion des pasteurs nomades de l'Asie et de l'Afrique.

On sait comment le P. Schmidt distingue les civilisations primitives : petite chasse avec cueillette des fruits spontanés du sol ; puis des civilisations évoluées (fortgeschrittene Kulturen) ou primaires, qui se distinguent en trois types différents : la grande chasse, l'élevage du bétail et finalement la petite culture, celle-ci se faisant par les femmes et prenant le nom de culture matriarcale.

La civilisation patriarcale des pasteurs nomades s'étend dans tout le Nord de l'Asie, chez un certain nombre d'Indo-Européens comme les Scythes et les Parthes, et surtout chez les Sémites d'Arabie du désert de Syrie et de l'Afrique du Nord. L'élevage des grands troupeaux avec le nomadisme qui en est la conséquence, ne sont pas sortis de cette

[1] *Le surnaturel et la nature*, p. 387.

[2] On connaît en Grèce le rite de *Anasyrma*, le retroussement de la jupe devant la tempête et les colères menaçantes de la mer ; les femmes grecques pensaient s'opposer à la fureur des vagues et à l'envahissement des flots par la simple puissance de leur nudité.

autre culture primaire qu'on appelle la grande chasse et qui, au point de vue religieux se trouve caractérisée par le totémisme et le culte du Soleil, ils se rattachent à la petite chasse primitive. Cette civilisation fut très étendue. Elle est à prépondérance masculine, puisque c'est l'homme qui est l'initiateur de l'élevage et qu'il prend sur lui le plus dur de la besogne. Il semble que dans sa première évolution, elle se montra plus fidèle que les deux autres à l'esprit primitif et que le culte de l'Etre Suprême s'y reconnaisse plus facilement. Il y a quelques années on pouvait dire que sa forme originelle était assez difficile à dégager. Les études ethnographiques *in situ* sont souvent difficiles, les bibliothèques ne se constituent pas aisément et dans son ensemble la religion patriarcale n'avait pas été suffisamment étudiée [3].

D'une façon générale, on constate cependant chez les peuples pasteurs un Dieu suprême du ciel. Le R. P. Schmidt lui a consacré 250 pages qui l'étudient dans ses attributs, et son culte. Les théologiens feront sagement de ne pas passer devant sans les étudier avec soin. Il y a là, basé sur la réalité d'une très diligente exploration, un traité de *Deo uno* chez les Pasteurs. Sans doute, au cours des siècles et dans un certain nombre de tribus, d'autres dieux viendront se joindre au Dieu Suprême. Vivant dans la steppe ouverte et nue, *sub diu*, le Dieu du Ciel se confondra avec le Dieu-Ciel, le ciel matériel. Le cas de quelques peuplades voisines montre que certaines d'entre elles ont gardé plus pure la notion du dieu primitif. Au deuxième stade d'évolution, le Dieu-Ciel se charge d'une mythologie naturiste qui, dans certains cas, deviendra astrale, dans d'autres, au contraire, s'adjoindra des éléments animistes. La démonstration de l'auteur serait devenue beaucoup plus forte, s'il avait pu, à son enquête, joindre l'étude des tribus nomades sémites, dont l'évolution semble avoir été marquée d'une façon plus nette. *EL* en est un exemple frappant.

A côté de l'Etre Suprême et au-dessous de lui apparaît, mais rarement, un Esprit de la Terre, puis des esprits de la nature, et finalement des ancêtres vénérés et surnaturalisés. Ce sera sur eux et par eux que la magie pourra agir.

La première forme du sacrifice chez les Pasteurs se manifeste par l'offrande du premier lait au printemps, puis par le sacrifice sanglant des premiers-nés. Par là le troupeau est désécralisé et l'utilisation en est permise au possesseur. Les rites ont tendance à se compliquer. Au début, il n'y a ni temple ni sacerdoce, le chef de famille remplit les fonctions de prêtre. Aucune image ne représente le Dieu Suprême. Le mélange et l'évolution des civilisations voisines amènent un développement du culte dans les chapelles élevées sur les tombes et en l'honneur des héros guerriers, qui ont élargi l'aire où les troupeaux pouvaient transhumer.

On ne se contente pas de feuilleter un pareil ouvrage, on l'étudie, on le consulte, on y revient et c'est ainsi seulement qu'on peut en comprendre et utiliser les richesses. L'œuvre du R. P. Schmidt est de celles qui s'imposent à tout historien des religions.

* *

II. — *La Grèce et Rome*

EMPEDOCLE. Le Poème des Purifications. Texte établi et annoté par Jean ZAFIROPOULO. — Grand in-4 de 54 p. — Paris, Tallone, 1954.

Edition splendide, trop belle même, puisque nous retrouvons accompagné de notes le texte du poème des Purifications en majuscules grecques, puis en minuscules, et en traduction française.

Qui était donc cet Empédocle qui se vante d'être un dieu, auquel la légende attribuait la résurrection d'une femme et qui, pour faire croire à un enlèvement divin, se serait jeté vivant dans le cratère de l'Etna ? Sicilien né à Agrigente, il aurait vécu dans le cours du V[e] siècle av. J.-C. et serait mort vers 435. Il avait composé deux livres, le traité *De la Nature* et celui des *Purifications*. Les anciens parlaient aussi de tragédies et d'écrits politiques dont l'existence reste problématique, mais il semble par contre qu'il a très réellement fondé la première grande école médicale antique.

Les historiens de la philosophie insistent sur ce fait que le premier il a exprimé nettement la doctrine des quatre éléments que Platon et Aristote imposeront à la postérité : le feu, l'eau, l'air et la terre. Dans le présent traité des *Purifications*, Empédocle se révèle comme un disciple de Pythagore, mais de ceux qu'on appelle les acousmatiques, de ceux qui s'intéressent surtout à la morale et aux théories religieuses. Tout possède une âme et participe à l'intelligence universelle. Ces âmes sont soumises à la loi *Harmonie* et une violation de cette loi crée, sur le plan spirituel, une espèce de tourbillon funeste, la terrible souillure qui peut contaminer et perdre. De là l'impérieuse nécessité des Purifications, car nul ne peut savoir d'où la contagion est susceptible de surgir.

Empédocle ne suggère aucun rite d'exorcisme, la magie et son amoralisme lui sont étrangers. Sa forme de purification, toute intellectuelle, sera reprise par Platon. La connaissance devient ici purificatrice par elle-même. Les âmes ne sont accessibles que par leurs symboles. Or le symbole de l'âme est le nombre. Celui-ci permet d'ordonner harmonieusement toutes choses, car l'âme crée la forme matérielle. De même que l'harmonie de la lyre correspond aux nombres, de même la connaissance des nombres correspond aux mondes et conduit à l'harmonie des sphères dont toute souillure est exclue.

De là les conclusions : le vrai est pur, parce qu'il permet de contempler dans un effort exempt de souillure et de percevoir *l'harmonie universelle*. — Les dieux ne sont pas éternels, ils se dissoudront dans l'âme universelle composée d'*Amour* et de *Haine*, autrement dit d'*Harmonie*. — A cette âme universelle se superpose dans le vivant une

[3] La religion des pasteurs nomades s'appelle encore souvent la religion patriarcale, par allusion aux patriarches de la Bible qui sont essentiellement des pasteurs. Par ailleurs, la famille individuelle s'élargit en une grande famille sous la conduite d'un *Pater familias* dont le fils aîné prend de droit la succession dans tous ce qui regarde la conduite du clan, les enfants n'appartiennent plus à la tribu, mais plus strictement au clan familial. L'homme possède sur la femme des droits absolus. Il est essentiellement le maître.

deuxième âme, prise dans un cycle de réincarnations. Cette âme est un être déchu qui aspire à briser les existences terrestres pour regagner l'âme universelle dont il est issu et où il se perdra. L'homme doit donc éviter de manger tout ce qui pourrait causer une nouvelle réincarnation. — De là tout un ensemble de connaissances libératrices, mais aussi d'abstinences morales, comme la méchanceté, et aussi matérielles. Elles permettront à l'homme d'arriver à une libération des réincarnations et à une rédemption par l'union avec la divinité, laquelle n'est qu'une *harmonie* totale.

Soyons reconnaissants à M. Zafiropoulo de nous avoir ainsi rendu un texte difficile et de nous avoir fait comprendre que le mérite principal d'Empédocle, ce ne sont pas ses théories médicales ou cosmologiques, mais une religion d'une incontestable élévation, à laquelle Platon doit beaucoup,... et sans doute aussi, plus tard, les Gnostiques.

* *

Armand DELATTE, membre de l'Académie Royale de Belgique. Correspondant de l'Institut. — **LE CYCEON, breuvage rituel des mystères d'Eleusis.** Coll. d'Etudes Anciennes publiées sous le patronage de l'Association Guillaume Budé. — In-8 de 65 p., 4 pl. hors-texte. — Paris, Société d'Edition « Les Belles Lettres », 1955.

Il fallait pour écrire cet opuscule la connaissance incomparable que l'auteur possède de l'antiquité grecque et il convient d'ajouter une bibliothèque gréco-latine où rien ne manque.

L'un des renseignements les plus précieux et aussi les plus énigmatiques relatifs aux mystères d'Eleusis nous est fourni par Clément d'Alexandrie dans le *Protreptique* (*Invitation aux Païens*), II, 21, 2 : « Voici, dit-il, la formule des mystères éleusiniens : J'ai jeûné, j'ai bu le cycéon ; j'ai pris dans le panier, et, après avoir travaillé, j'ai déposé dans la corbeille, puis reprenant de la corbeille, j'ai replacé dans le panier. » Telle est la profession de foi qu'il met dans la bouche du néophyte.

Ce texte sacré tait volontairement la nature de l'objet qui est employé à un certain travail, lequel n'est pas précisé. Nous avons donc là un ἀρρητον, c'est-à-dire une chose dont il est interdit de parler, un de ces objets conservés à l'abri des regards et des contacts profanes dans les paniers sacrés des mystères. Sur la nature de cet objet les hypothèses les plus diverses ont été émises : des grains de blé, réels ou mystiques, des gâteaux, de la laine, de la terre et surtout les organes de la génération, masculins ou féminins dont la manipulation aurait assuré, soit l'union du myste avec la divinité, soit une filiation divine, soit encore une régénération du néophyte.

Toutes ces hypothèses ont soulevé de sérieuses objections, et c'est ce qui a poussé l'auteur belge à présenter une solution nouvelle, qui lui paraît mieux fondée sur les textes.

Rappelant le fait que les mystères d'Eleusis sont essentiellement agricoles, et cette idée que les anciens eux-mêmes se faisaient des développements de l'alimentation humaine et des sacrifices offerts aux dieux, l'auteur souligne que les premiers hommes se nourrissaient de glands, d'herbes et de **légumineuses, puis d'orge employée au naturel, ensuite d'orge concassée d'abord et plus tard moulue** [4]

Porphyre, confirmé par d'autres écrivains grecs, nous rapporte « qu'ayant caché dans un endroit sacré les instruments qui avaient apporté un secours divin à leurs moyens d'existence (c'est-à-dire les premières meules à broyer le grain), les hommes s'en approchaient en les considérant comme divins ». Ils auraient donc regardé cette invention comme un nouveau cadeau de Déméter et ils leur auraient attribué un caractère sacré. L'objet, que mentionne la formule de Clément d'Alexandrie, aurait donc été l'instrument qui a été employé le plus anciennement pour égruger le blé ou l'orge, c'est-à-dire le moulin rudimentaire des premiers temps. Un certain nombre d'indications de l'antiquité, pour en confirmer le caractère religieux, attribuent cette invention à des divinités.

Cet attachement des objets sacrés est accompagné, d'après Clément, d'un σύνθημα. Ce mot, d'après M. D. indiquerait que la profession éleusienne est une formule par laquelle le néophyte prouve aux autorités des mystères et à ses confrères qu'il connaît les rites secrets de la communauté. Il donne, en même temps, l'assurance qu'il a rempli les conditions requises pour être admis aux rites des degrés supérieurs.

Le cycéon est connu depuis longtemps. Les Grecs appelaient de ce nom une mixture formée par l'association d'un aliment solide, le gruau d'orge avec un liquide. Il appartient donc à une époque intermédiaire entre les débuts de la culture de l'orge, période où les grains étaient consommés en entier et offerts aux dieux trempés dans de l'eau ou du

[4] L'orge, « le fruit de Déméter » est la première céréale employée à la nourriture de l'homme. L'A. T. en a gardé le souvenir religieux. Dans son essence, la Pâque est une fête du Printemps puisqu'elle est célébrée au 14 Nisan (mi-avril). Elle est une fête de famille, puisque la réunion se fait par familles et que le père de famille préside la cérémonie. L'absence de prêtre est la preuve d'une haute antiquité. Le rite central est constitué par le sacrifice d'un animal premier-né du troupeau et cette immolation est un sacrifice en l'honneur de Yahweh. La victime ne peut être qu'un agneau, le premier-né du troupeau, non pas de l'année même, mais de l'année précédente et sa chair va servir à un repas sacré. Durant ce repas les convives ne devront consommer que du pain non levé (azymes, *massôth*). La tradition biblique est trop ferme en faveur de l'union de ces deux solennités et de leurs observances pour qu'on puisse les séparer. Les difficultés soulevées à ce sujet viennent de ce fait qu'on n'a pas voulu voir comment le Moyen-Orient sémitique a presque partout et toujours pratiqué en même temps une fête de la première gerbe. Cette fête consacrait la désécralisation de la moisson de l'orge, comme l'immolation de l'agneau premier-né la désacralisation des fruits du troupeau.

Ces deux fêtes devaient nécessairement se réunir, puisque, dans certaines régions de Syrie, de Palestine et surtout du Sinaï, l'orge arrive à maturité dans le courant d'avril ou au début de mai. Les Israélites dans le Sinaï, n'étaient pas seulement des pasteurs de petit bétail, ils avaient quelques céréales dans le fond des vallées, et il est tout naturel qu'ils aient réuni les deux cérémonies. La Pâque est donc primitivement l'offrande à Dieu des deux prémices essentielles et c'est ce qu'indique dans la liturgie du sanctuaire le rite de l'*Omer*, l'offrande de la gerbe qui doit être présentée au temple au lendemain, que ce soit le 16 Nisan ou le sabbat qui suit le 15 Nisan ; mais il est à souligner que c'est une gerbe d'*orge*, tandis que 50 jours après le 15 Nisan, l'offrande de la moisson consistera en deux pains faits avec du *blé* nouveau.

miel, et l'époque plus récente de l'art de la boulangerie. Théophraste et d'autres écrivains anciens avaient déjà observé une certaine correspondance entre la forme et la matière des repas d'une part et celle des sacrifices d'autre part ; la religion ayant une tendance naturelle à conserver scrupuleusement les anciennes coutumes [5]. Nous aurions là un rite très ancien où le myste partage rituellement le repas sacré qui avait autrefois réconforté Déméter, la Terre-Mère, après la perte de sa fille. Que ce soit un rite magique ou la participation à une manière de sacrifice de communion, nous aurons là un moyen que souligne d'ailleurs le jeûne, d'entrer en relations plus intimes avec la déesse.

Essai d'interprétation d'un texte difficile, mais qui, par l'extraordinaire érudition dont il fait preuve, éclaire un certain nombre de points obscurs de la préhistoire religieuse.

* *

Jean DEFRADAS. — **LES THEMES DE LA PROPAGANDE DELPHIQUE.** — In-8 de 297 p. (Coll. Etudes et Commentaires). — Paris, Klincksieck, 1954.

En 1950, M. Pierre Amandry publiait sur la *Mantique apollinienne à Delphes* un livre d'un grand intérêt, mais qui a fait en quelque sorte scandale parmi les hellénistes. Réunissant tous les textes de l'antiquité classique qui se rapportent à l'oracle de Delphes, il démontrait que la Pythie n'était en quelque sorte qu'une dame-fonctionnaire. Elle présidait à des sorts, à l'explication des songes survenus au cours de l'incubation dans le temple et à des consultations officielles dans les réunions où elle discutait avec les prêtres et les mandataires de la cité grecque demandante. Il n'est pas question d'une prise de possession où le dieu s'emparerait d'une prêtresse juchée sur le trépied, au-dessus d'une fente de la terre d'où montaient vers elle des exhalaisons chargées de vertus divinatoires. En se basant sur des textes tardifs, les chrétiens se sont beaucoup moqué de cette Pythie engrossée par les vapeurs montant de la terre.

Les fouilles françaises à Delphes n'ont pas trouvé trace de cette crevasse par où seraient sorties les exhalaisons enivrantes, le laurier que mâchait la Pythie n'a pas de propriétés excitantes, les moyens employés pour la divination ne semblent pas différer de ceux employés dans d'autres sanctuaires et le rôle de la prêtresse n'implique rien de surnaturel. Comment dès lors expliquer la prééminence de Delphes, dans la Grèce des v^e^ et vi^e^ siècles av. J.-C. ? Ce sanctuaire se prétendait le centre du monde et Apollon Delphien a fini par représenter la plus haute autorité à laquelle les penseurs de la Grèce puissent se référer. Socrate, tout en restant fidèle aux croyances plus spécifiquement athéniennes, affectait de ne rien entreprendre sans consulter l'oracle et il se donne comme un disciple de la sagesse delphique.

[5] Cf. Lévitique, II, où l'auteur sacré distingue soigneusement entre l'oblation qui n'est pas cuite, souvenir des temps archaïques, et celle qui est cuite, que ce soit sur une plaque ou dans un récipient quelconque.

Cette question se pose, lorsqu'on refuse de s'arrêter aux images que nous a laissées l'antiquité tardive. M. O. Reverdin se la posait déjà dans son livre *La religion de la cité platonicienne*, p. 89

« L'histoire de Delphes à l'époque classique reste encore à écrire dans la mesure où elle peut l'être. Des difficultés insurmontables semblent s'opposer à la réalisation d'une telle entreprise. Première difficulté : Les sentiments religieux des Grecs nous échappent... Seconde difficulté : Nous ne disposons que de moyens d'informations fragmentaires et plus à même de nous renseigner sur l'aspect formel de la religion delphique que sur la spiritualité qui l'animait. »

C'est à résoudre cette énigme que M. Defradas a consacré ce livre de recherches. M. Reverdin montrait déjà la route à suivre quand il écrivait (*loc. laud.*, p. 90) :

« N'y a-t-il pas un moyen de sortir de cette impasse ? Il y en a un, croyons-nous, susceptible, s'il est bien employé, de satisfaire, partiellement au moins, notre curiosité : si l'on ne peut connaître directement l'esprit de Delphes, on en peut apercevoir comme le reflet, grâce aux sentiments qu'il inspira à de grands écrivains. Les Présocratiques et Delphes, les Tragiques et Delphes, Platon et Delphes, tels seraient quelques-uns des chapitres de l'étude la plus apte à mieux connaître l'enseignement religieux, le prestige moral et la vie spirituelle du sanctuaire » [6].

Les témoignages concordants de l'archéologie et de l'Hymne Homérique [7] prouvent que l'installation d'Apollon à Delphes n'est guère antérieure au vi^e^ siècle. Son histoire le montre lié avec l'Olympe thessalien et à la Crète. Ce qui est probable, c'est que les éléments de son culte sont venus de divers pays. Nous assistons dans le sanctuaire même à une lutte entre Apollon et les anciens cultes chthoniens de la Terre-Mère. Plus tard Dionysos viendra s'y joindre et c'est sans doute ce dernier qui a introduit la frénésie qui porte son nom. Mais comment se fait-il qu'Apollon, devenu le maître du sanctuaire pythien, se soit imposé comme un symbole de la clarté, de la pureté et du Bien, se purifiant lui-même du sang versé et donnant ainsi au droit criminel une inspiration nouvelle et morale ?

Nous en revenons toujours à cette question : comment expliquer cette évolution et cette supériorité qui ne correspond pas à l'état primitif ? L'auteur répond : « parce qu'il devait émaner du sanctuaire de Delphes un enseignement religieux moral et politique, un ensemble de thèmes plus ou moins cohérent que les philosophes seront tentés de systématiser en une doctrine, et qui faisaient considérer le dieu comme un maître universel. »

Ainsi donc, il y aurait une doctrine delphique qui se serait imposée et M. de la Coste-Messelière (*Delphes*, p. 24) la résume ainsi : « L'oracle de Delphes enseigna qu'à la sagesse et à la raison

[6] Au moment de la publication du livre de M. Amandry, je me suis permis d'écrire à l'un de mes collègues de l'Université, l'un des maîtres de l'hellénisme. Dans sa réponse, il reconnaissait avec moi que M. Amandry n'avait pas résolu le problème, et que jusqu'à présent, personne n'était parvenu à expliquer d'une façon satisfaisante l'influence politique et religieuse de Delphes dans la Grèce classique.

[7] L'Hymne Homérique comprend deux parties : l'*Hymne délien* composé aux environs de l'an 700 av. J.-C. et la *Suite Delphique* qui daterait des environs de 590.

divines, plus persuasives que les vieilles lois impitoyables, devaient répondre la raison et la sagesse des hommes. »

Ces affirmations rencontrent pourtant chez plus d'un spécialiste une opposition sceptique. On prétend que les maximes des Sept Sages, inscrites sur le temple d'Apollon Pythien, seraient l'expression de cette doctrine. Poètes, philosophes ont donné des interprétations nombreuses des maximes dont voici les principales : « Connais-toi toi-même. — Rien de trop. — Qui donne caution court à sa ruine. — Occupe-toi de ce qui en vaut la peine ». Pour les uns, ce n'est là que banalité bourgeoise ; pour les autres, sagesse suprême qui rapproche l'homme de la divinité en l'humiliant devant elle. Elle rappelle à l'aristocratie ruinée qui fréquentait le lieu d'asile qu'était Delphes, une morale de prudence et de modération.

Mais il faut le reconnaître, s'il y a une doctrine delphique, si cette doctrine résume l'état d'esprit des sages, il n'y a rien là qui soit spécialement prenant. Il resterait donc une propagande delphique qui se serait exercée par le moyen des poètes. L'*Orestie* d'Eschyle constituerait la preuve d'une littérature d'inspiration pythienne, où les idées morales sont représentées et défendues par Apollon. Sans doute le droit du père est sacré, la vengeance du père tué est obligatoire, le meurtre légitime ne peut être puni mais le sang même légitimement versé entraîne une souillure qui doit être purifiée. Apollon devient le prototype du meutrier légitime qui, pourtant, se soumet à la purification.

Cette doctrine qui arrivait à faire oublier les anciennes doctrines cathartiques empruntées aux Crétois et qui tendait à justifier les lois nouvelles, peut-elle expliquer l'influence exercée par le sanctuaire de Delphes ? A vrai dire, je ne le crois pas. L'auteur a construit admirablement sa thèse, il a fait preuve d'une connaissance rare de toute l'antiquité grecque, son livre rendra aux professeurs, aux hellénistes, aux érudits, de grands services ; il n'atteint pas le fond de la question, à savoir le sentiment purement religieux qui pendant plusieurs siècles a ramené les foules grecques autour du sanctuaire.

* *

Marie DELCOURT, Professeur à l'Université de Liège. — **L'ORACLE DE DELPHES.** — In-8 de 295 p. — Paris, Payot, 1955.

Cette question, Mme Delcourt se la pose également, et elle aussi reconnaît qu'il y a là un mystère qui nous échappe. Elle revient à O. Reverdin qui écrivait il y a une dizaine d'années : « L'Histoire des Religions tourne autour de Delphes comme autour d'un vase dont elle verrait le galbe et la décoration sans jamais parvenir à déterminer ce qu'il contient. »

La composition de l'ouvrage du professeur de Liège est un modèle de belle ordonnance classique. Dans la première partie l'A. dresse l'inventaire de la matière historique : le site et son histoire, le sacerdoce et ses fonctions, les méthodes et les traditions oraculaires, le temps de Delphes, qui commence au VIIIe siècle av. J.-C., le Ve et le VIe siècle marquant l'apogée et le IIIe le commencement du déclin.

La seconde partie essaie de constituer une synthèse delphique et elle étudie successivement tout ce qu'on devine dans le sanctuaire et autour de lui, la bouche de la terre, l'ombilic du monde, le feu immortel qui brûle dans le temple, l'histoire des Sept Sages, l'histoire de cette Sibylle qui, en fait, ne prophétise pas, mais qui conseille. L'historien anglais H. W. Parke (*History of the Delphic Oracle*) disait très justement que le Pythien est certainement quelque chose de plus que la somme des renseignements dispersés sur son nom. Nous avons là des documents surabondants, mais ils sont d'interprétation douteuse, d'époques différentes, incapables par conséquent d'étayer autre chose que des suppositions. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de suivre les traces qui nous permettent de remonter vers le mystérieux passé. Quelles sont les causes qui ont amené un groupe humain à s'installer dans ce site, à croire qu'il est essentiellement propre aux purifications et aux manifestations de la divinité ?

La dernière partie a pour titre « *Dieu à Delphes* ». Elle essaie de déterminer comment la religion delphique a pu modifier la conception que les Grecs se faisaient du divin.

Sera-t-il permis au recenseur d'exprimer son avis sur un sujet plus délicat et plus compliqué qu'on ne pourrait l'imaginer au premier abord ? — Pour comprendre l'évolution et en saisir les différents éléments, il est nécessaire de remonter aux toutes premières origines. Lorsque, à l'heure actuelle, une communauté chrétienne veut élever un sanctuaire, elle choisit l'emplacement qui lui convient et cela suffit. Il en va tout autrement chez les primitifs. Que ce soit le Grec ou le Sémite, il lui faut d'abord le consentement du dieu en l'honneur de qui ce temple sera bâti. Les patriarches dans l'A. T. ne se permettent jamais de consacrer un autel, si Yahweh, par un prodige quelconque, n'a pas indiqué sa volonté expresse d'être adoré en ce lieu. Ainsi Jacob à Béthel et David à Jérusalem, etc. Il en est ainsi en Grèce, chez les Romains et les Etrusques. Point n'est besoin d'une manifestation spécialement miraculeuse, un paysage grandiose, une source qui ne tarit pas, un bois parfaitement sauvage et ombreux peuvent être considérés comme la preuve qu'un dieu s'est choisi cet endroit pour sa propriété.

C'est, évidemment, ce qui s'est passé aux premières origines de Delphes. Le paysage, dominé par les Roches brillantes est grandiose. La source Gastalie était purificatrice, parce que permanente et, de toute antiquité, les pèlerins s'y lavaient avant de pénétrer dans le domaine du dieu ; la source Cassotis traversait la grotte où la Pythie, avant de se mettre à parler, buvait une gorgée de son eau prophétique. Les secousses sismiques n'y étaient pas rares et depuis les temps mycéens et minoens, elles passaient pour des manifestations de la Terre-Mère. Celle-ci y avait un culte ; Thémis y était également honorée, peut-être pour garantir la régularité au culte qui était rendu au sanctuaire et la loyauté qui devait être sauvegardée dans les réponses ou mieux dans les conseils sollicités. Il se peut que les cas de purifications allégués à Delphes, Thésée, Apollon, Oreste, etc., ne soient que mythiques. Ils demeurent en tous cas la preuve

que le rôle de Delphes dans les purifications était primordial.

Mais ceci nous ramène à la Crète et à Apollon. A quelle époque ce dernier s'installa-t-il à Delphes, nous ne le savons pas au juste. Ce fut probablement à l'époque mycénienne ; Apollon y aurait été amené par des Crétois ; il représente la fusion de deux génies antérieurs, dont l'un était un dieu redoutable de la mort, allié à Gê, et l'autre un dieu de la lumière, musicien, guérisseur, prophète inspiré de Zeus, et surtout maître des purifications puisqu'il s'y est lui-même soumis. Il est un dieu crétois, car dans toute l'antiquité les Crétois sont les maîtres de la cathartique. Les hommes vivaient alors dans la hantise de la pureté rituelle. Elle seule permettait de voir clair et d'être agréé par les dieux. La Pythie et le dieu qui l'inspire étaient mieux à même que d'autres de donner le conseil opportun dans les affaires les plus compliquées et c'est pourquoi les villes grecques s'adressaient à eux pour leur demander conseil. Mais la distance n'est pas grande entre le conseil et la prédiction de l'avenir, car le conseil regarde l'avenir.

Ainsi grâce aux Crétois, Apollon fixé à Delphes, devient par excellence le dieu guérisseur, le dieu de la cathartique, le dieu de tous ceux qui ont besoin d'une purification, d'une guérison et d'un conseil. La foule en était innombrable et Pythagore n'est un maître que parce que son nom (*Pythagoras*) signifie « celui qui exprime le Pythien », celui qui, à l'instar d'Apollon, profère les vérités émanées de Zeus. Le dieu est ainsi devenu petit à petit le symbole du Bien et du Pur. La purification se charge de morale ; la légende des Sept Sages, l'*Orestie* d'Eschyle, Pindare et Platon accentuent la sublimité de son caractère ; Apollon est devenu la voix de Zeus parce qu'il accorde aux hommes la grâce suprême de leur épargner l'erreur. Delphes garde son importance dans le domaine des cultes et des purifications et ceci justifie sa popularité dans le monde grec. En identifiant Apollon Pythien avec le *théos*, avec l'Harmonie d'Empédocle, avec l'unique essence divine, à la fois providence, inflexible équité, jugement incorruptible (*Lois*, 904-908), Platon achève le mythe de Delphes. Peut-être l'a-t-il placé trop haut pour qu'il puisse se maintenir à cette hauteur. Le thème romanesque des oracles, les reviviscences des anciens cultes, les rites d'une cathartique qui, dans le populaire, se rapprochent d'une magie amorale, seront cause d'une dégénérescence, d'un abâtardissement dont Delphes ne pourra pas se relever. Sans doute, Plutarque essaiera de ramener toute la vie religieuse du sanctuaire delphique à une réalité unique : les deux courants, le populaire et le religieux s'écartaient trop l'un de l'autre pour qu'on puisse les réunir.

L'ouvrage de Mme Delcourt constitue un exposé remarquable de ce que l'on pourrait appeler le mystère de Delphes. Quant à la justification qui pourrait être faite de la reconstruction du recenseur, elle demanderait un énorme volume, et il n'est pas dit que le résultat en vaudrait la peine.

* *

Georges DUMEZIL, Professeur au Collège de France. — **RITUELS INDO-EUROPEENS A ROME.** (Coll. Etudes et Commentaires). — In-8 de 96 p. — Paris, Klincksieck, 1954.

On connaît la théorie chère à M. Dumézil : Les vrais Hindous de l'Inde, ceux qui parlent encore le sanscrit, les Indo-Iraniens, les Germains, les Romains se rattachent tous à la vieille famille indo-européenne, partie autrefois des plaines du sud de la Russie. On devra donc retrouver dans la religion de tous ces peuples des éléments communs. En particulier, pour M. Dumézil, les Indo-Européens distinguaient trois fonctions essentielles, la Souveraineté, la Force et la Fécondité. La première assurait la direction aussi bien magique que juridique des choses ; la seconde pourvoyait à la défense et à l'attaque ; la troisième, susceptible de modifications nombreuses, concernait aussi bien la reproduction des êtres que leur santé, leur guérison ou leur enrichissement. On retrouve à Rome la triade Jupiter, Mars et Quirinus qui président à ces trois fonctions. Ils ont leurs trois flamines majeurs ; et « *brahman* » est le même mot que « *flamen* ».

Il est certain que dans cette théorie il y a du vrai, des faits et des ressemblances que l'on ne peut discuter, mais pour séduisante qu'elle soit, elle n'a pas cependant convaincu tous les esprits. On lui opposera toujours le fait de la Grèce, l'indo-européenne par excellence, où l'on ne retrouve pas cette triade et ce fait, qu'avant les Romains, les bords du Tibre ont été occupés par une population d'origine méditerranéenne, qui a nécessairement laissé des traces dans la religion romaine, ce qui explique le caractère animiste et inorganisé que nous constatons dans cette religion à ses débuts. Dans le présent fascicule, M. Dumézil, poursuivant son enquête, cherche à retrouver dans des faits rituels des éléments strictement indo-européens. Le troisième jour, à partir des Ides d'avril avait lieu à Rome un curieux sacrifice, les *Fordicidia*, immolation d'une vache pleine. Nous avons là un sacrifice de fécondité. Son sens est d'anticiper par la violence aux fruits et à la moisson. Elle contraint la terre à expliciter ce qu'elle recèle. Un semblable sacrifice existe aux Indes, mais avec une attache spéciale au roi qui fait naître les moissons.

Pourquoi le temple de Vesta était-il de forme ronde, échappant ainsi à *l'inauguratio* qui nécessite une orientation ? Le professeur du Collège de France répond : « Parce que le feu perpétuel de l'*ædes rotunda* à Rome est le feu de Vesta et qu'il rappelle Vivasvat, le dernier des dieux souverains, l'ancêtre de l'humanité, le premier qui ait établit les feux primitifs dans une hutte de forme ronde. »

Les chapitres sur l'emploi à Rome et aux Indes d'un symbolisme tricolore ne m'a pas convaincu. Par contre les pages sur la place que le cheval occupait dans la vie, dans l'idéologie, dans la religion même des Indo-Européens sont des plus intéressantes. Le sacrifice du cheval, que ce soit à Rome ou aux Indes, est en relation avec la fonction du souverain, avec la fonction du guerrier, et finalement avec la fonction de la prospérité. On remarquera cependant dans cette dernière liturgie le remplacement du cheval par l'âne, l'animal que

l'antiquité a toujours considéré comme spécialement lubrique. L'équidé a sa place dans les deux rituels, romain et hindou, et comme symbole assez naturel de fécondité et de prospérité.

En terminant ce compte rendu, il est une remarque qui s'impose et qui marque bien l'évolution différente suivie par les rituels indo-européens, c'est que, à des fêtes annuelles et saisonnières de Rome, correspondent dans l'Inde des pratiques qui ne se suspendent plus au temps. A Rome, le calendrier commande et organise les rituels, ceux de l'Inde se distribuent dans le cadre des besoins du roi et des classes. Par ailleurs, les Romains, particularistes et fixés au sol, attachent leurs cérémonies à des endroits immuables, tandis qu'aux Indes les emplacements reçoivent une consécration temporaire qui devra à chaque fois être renouvelée.

Ces études minutieuses sont évidemment à poursuivre. Arriverons-nous ainsi à toucher le fond de la religion indo-européenne ? Peut-être, mais à la condition de se demander si ces trois fonctions essentielles ne se ramèneraient pas à une seule, celle d'une souveraineté universelle, d'un dieu du Ciel, maître tout-puissant, dont plus tard les prérogatives se seraient dispersées et séparées. Alors la Grèce ne serait plus exclue de ce mouvement indo-européen et nous retrouverions ainsi le monothéisme que postulent les théories historico-culturelles du P. W. Schmidt.

* *

F. ALTHEIM, Professeur à l'Université Libre de Berlin. — **LA RELIGION ROMAINE ANTIQUE.** Traduction par H. E. de Medico. — In-8 de 331 p. — Paris, Payot, 1955.

La meilleure preuve que les théories de M. Dumézil ne sont pas admises par tous, c'est qu'un savant allemand, M. Altheim, dans son ouvrage sur la *Religion romaine antique* n'y a pas fait allusion et ne cite pas le nom de leur auteur. M. Altheim est pourtant très connu de l'autre côté du Rhin. Il a publié *Römische Religionsgeschichte* (3e éd. 1951), *Italien und Rom* (3e éd. 1943) paru maintenant en 4e éd. sous le titre *Römische Geschichte*, I et II, 1950-1953, *Geschichte der lateinischen Sprache*, 1951, *Ursprung des Etrusker*, 1950, *Spätantike und Christentum*, 1951.

Nous avons, en réalité, dans le présent volume, autre chose qu'une histoire de la religion. L'auteur a voulu faire une synthèse. Il a montré qu'au-dessus des générations qui vont et viennent, une idée domine tout, celle de la religion romaine, fixée immuablement par l'exclusivisme de la classe dirigeante, par les lois d'une orthodoxie sévère, d'un centralisme et d'un style sacré. Telle est la raison pour laquelle la partie systématique, c'est-à-dire l'image que les Romains se faisaient de la religion et du divin, occupe une place aussi importante que celle faite au récit historique. M. Altheim était bien préparé à cette étude par sa connaissance de la Rome antique, mais on peut être moins sûr que lui que « l'histoire embrasse simultanément l'être et le devenir, le concept et l'évolution et qu'ainsi en est-il sur le terrain de la religion ». Tant d'impondérables peuvent en changer le cours ! Beaucoup estimeront que lorsqu'on veut faire une synthèse, il ne convient pas de serrer de trop près des éléments qui n'ont entre eux qu'une ressemblance assez vague. Ainsi, vouloir faire d'Eutychès un précurseur de Mahomet et rapprocher la doctrine monophysite de l'Islam semblera à beaucoup une affirmation que rien ne justifie pour de multiples raisons. Autre chose est une analyse faite correctement, autre chose est une synthèse qui doit reposer sur des bases solides.

* *

III. — *Islam et Afrique*

Tor ANDRAE. — **LES ORIGINES DE L'ISLAM ET LE CHRISTIANISME.** Trad. Jules Roche. Initiation à l'Islam. VIII. — In-8 de 213 p. — Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955.

La traduction française parue il y a dix ans de l'ouvrage de M. Tor Andrae, *Mahomet, sa Vie, sa Doctrine* a fait connaître au grand public les idées de l'auteur sur le problème des origines religieuses de l'Islam. Dans le présent volume le lecteur trouvera, non pas seulement quelques précisions sur ce même sujet ; mais une étude sérieuse des matériaux dont le Prophète s'est servi pour édifier son monde spirituel.

Il est évident que nombre de détails rituels comme la circoncision, ont été empruntés au Judaïsme ; la personnalité de Mahomet, son expérience propre ont joué un rôle qui n'est pas négligeable, mais quelle que soit cependant l'originalité d'un initiateur, il subit l'influence de la pensée ambiante et il est bien forcé de se servir des notions accessibles à son auditoire. Dans l'origine des matériaux que l'Islam primitif, a mis en œuvre, l'auteur signale avec raison l'importance des éléments chrétiens. Peut-être vaudrait-il mieux dire l'importance du Christianisme oriental avec ses légendes, ses déviations, ses *deliramenta apocryphorum* dont parle saint Jérôme.

Mahomet n'a jamais lu ni l'Ancien ni le Nouveau Testament. Tout ce qu'il en a su, ce n'est que par ses conversations avec les moines du *limes* syrien, avec les chrétiens du Hedjaz ou du Yémen, les dires des caravaniers, etc. Comme il apparaît par le Coran lui-même, sa connaissance de la religion chrétienne n'a pu aller bien loin. Pour arriver, d'ailleurs, à saisir dans toute son ampleur l'influence du Christianisme dans l'Islam primitif, de vastes travaux préparatoires seraient nécessaires. Il y faudrait d'abord une nouvelle théologie du Coran, mais théologie qui satisfasse à toutes les exigences modernes que réclame l'histoire des religions et ce travail n'a pas été fait. Il y faudrait ensuite une étude très poussée de tout le vocabulaire religieux du Coran, comparé avec la langue religieuse des Eglises chrétiennes contemporaines en Syrie et en Abyssinie, et ceci n'a été qu'amorcé.

Le présent ouvrage ne va pas jusque là. Il se contente d'attaquer la question du point de vue de l'histoire des idées, et il prend comme point de départ ce postulat très juste que le Christianisme était en Arabie un nom collectif de doctrines très diverses, lesquelles, à des points de vue différents, ont influé sur la pensée du Prophète. Certaines idées sont empruntées au monophysisme abyssin,

tandis que d'autres ont leur origine dans le nestorianisme syrien. C'est ce qui explique pourquoi nous avons, dans le Coran, une séparation complète entre un Christ physique et un Christ spirituel. Seule sa naissance surnaturelle sera le signe du caractère extraordinaire de Jésus.

On ne peut pas contester que, pour le détail, de nombreux récits du Coran sont d'information juive, mais il convient de rappeler que cette haggada coranique, en nombre de cas, l'Eglise syrienne se l'était appropriée et c'est par elle que Mahomet l'a connue. En voici quelques preuves.

La légende d'Abraham a été racontée par les écrivains syriaques dans une forme semblable à celle du Coran. La légende coranique d'Adam, là où les anges doivent se prosterner devant le premier homme, est d'origine chrétienne. Noé n'a pas une place éminente dans la haggada juive. Par contre, dans le Coran, il compte avec Abraham et Moïse parmi les prophètes les plus importants. Son nom arabe *Imram* est syrien, comme aussi la légende des Sept-Dormants et celle d'Alexandre. La polémique de Mahomet contre les Juifs reprend les arguments de l'Eglise nestorienne, comme aussi l'accusation portée contre les Juifs d'avoir falsifié les Ecritures. Un certain nombre de mots employés dans la langue religieuse du Coran ne sont que des termes syriaques arabisés. Toutes ces constatations s'expliquent par l'apostolat missionnaire très actif des prédicants nestoriens de langue arabe. Il y en avait dans le Yémen et en particulier dans le Nedjran, à Hira, au sud de Babylone, sur la frange orientale de l'Euphrate, et la polémique du Prophète contre l'expression Christ-Dieu en est une autre preuve. Il faudrait y ajouter la conception du Jugement et de l'au-delà dans le Coran. Toute la piété eschatologique de Mahomet, sa prétention, au début de sa mission, de n'être que l'annonciateur du Jugement, constituent des caractéristiques empruntées à la piété orientale des VIe et VIIe siècles.

Un savant arabe du IIe siècle, Sufyan ben Uyaïma avait parfaitement senti ces influences, ce double esprit nestorien et monophysite qui a contribué à former la mentalité religieuse de Mahomet et par suite de l'Islam primitif. Ibn Taïmyya rapporte de lui cette parole : « Quand nos savants dégénèrent, ils deviennent comme les Juifs (le point de vue légaliste prend le dessus). Quand ceux qui craignent Dieu dégénèrent, ils deviennent comme des Chrétiens (le point de vue de la piété pure devient prépondérant). » Jugement exact. De même que, dans le traditionnalisme musulman, il survit beaucoup de l'esprit et beaucoup de la méthode des scribes juifs, de même la piété mystico-ascétique des soufistes devient de plus en plus parente du Christianisme.

Il était nécessaire de signaler dans l'Islam ces deux tendances, mais en notant fermement que cette forme de piété plus vraie vient de l'influence des Eglises chrétiennes orientales. M. Tor Andrae a eu l'heureuse idée d'en chercher la preuve dans les écrits syriaques. Sans doute le travail n'est ici qu'amorcé, mais il indique la direction dans laquelle il conviendra que les savants s'engagent. Ils y trouveront la preuve que l'influence du Christianisme sur la pensée personnelle du Prophète, sur l'Islam primitif est beaucoup plus profonde qu'on ne le croit généralement.

On regrettera que l'auteur n'ait pas eu connaissance des travaux du R. P. Lammens et surtout de son beau travail sur *l'Arabie Occidentale avant l'Hégire*, où deux importants chapitres sont consacrés aux Chrétiens et aux Juifs à la Mecque, à la veille de l'Hégire.

* *

« Institut Dominicain des Etudes Orientales du Caire ». — **MELANGES.** T. I. — In-8 de 195 p. Le Caire, Dar el-Maaref, 1954 (A Paris, chez Vrin).

Les membres de l'Institut Dominicain du Caire ont décidé de publier désormais chaque année un volume de *Mélanges*. Ces religieux orientalistes sont des théologiens sachant parfaitement l'arabe, leur directeur est lui-même un égyptien. Ils porteront donc un intérêt particulier aux problèmes historiques, culturels et doctrinaux de l'Egypte ancienne et moderne, c'est-à-dire « de l'Islam ».

Ansari (1006-1088) est l'un des plus anciens et des plus illustres mystiques persans. Dans son itinéraire spirituel, il cite des textes bibliques. Il est certes un croyant authentique, mais, en plusieurs cas, sa mystique lui fait dépasser le Coran et s'alimenter indirectement aux faits majeurs de l'Ancien Testament.

On sait comment le professeur Wensink, l'un des savants qui connaissent le mieux l'Islam, collaborant à l'*Encyclopédie de l'Islam*, a vu son article sur *Abraham* bouleversé par les ulémas de l'Université d'El-Azhar comme n'étant pas conforme aux enseignements du Coran. Une aventure presque semblable vient d'arriver au professeur Ahmad Khalafallah. Sa thèse était centrée sur les récits historiques dans le Coran et l'auteur prétendait y introduire la critique historique. Sa thèse a été condamnée comme étant « un crime suprême d'athéisme et d'ignorance ».

Les conclusions de l'article de F. Jabre sur *El-Ghazâlî* sont à considérer. Tiède et indifférent à la foi au début de sa vie, sa réflexion personnelle en face de certains hérétiques a permis à ce philosophe de s'imposer comme un maître en matière de science comme de pratique religieuse musulmane. Pour tous les premiers Soufistes, la mystique à base d'ascèse est une voie d'affinement moral qui facilite et prépare l'acte de foi, celui-ci demeurant toujours à leurs yeux du domaine rationnel. L'originalité d'El-Ghazâlî fut de donner un fondement théorique à ce pragmatisme religieux avant la lettre, ce serait l'infaillibilité de Mahomet dans l'enseignement qu'il transmet et qui lui vient de Dieu. Ce premier volume de « Mélanges » fait bien augurer de la suite. Les articles sont sérieux et bien informés.

* *

« Lumière et Vie » : **L'ISLAM.** — In-8. St-Alban-Leysse (Savoie), 1956.

Cette « revue de formation doctrinale chrétienne », qui paraît tous les deux mois au Collège théologique dominicain de Saint Alban-Leysse traite dans le présent numéro de l'*Islam*, sujet

d'actualité par excellence. Un éditorial annonce le réveil de l'Islam, mais on pourrait se demander si c'est un réveil religieux ou non pas plutôt un réveil nationaliste.

M. Y. Moubarac consacre un premier chapitre aux *origines de l'Islam.* Comment ce puissant mouvement religieux est-il né et quels furent ses premiers développements ? L'auteur ne fait même pas allusion aux articles si profonds, publiés par le P. Lammens il y a une trentaine d'années dans les *Recherches de Science Religieuse.* Il ne souligne pas assez la différence qui se constate entre Mahomet, prophète mekkois, et l'homme politique de Médine.

Le R. P. Jomier expose le *dogme musulman* et dit quel en est l'essentiel. Résumé synthétisé, et qui, p. 42, fait ressortir les points communs avec le Christianisme. On trouvera, par contre, qu'il n'insiste pas assez sur les divergences, le dogme de la Trinité, la divinité du Christ, le rejet par les Chrétiens de la mission de Mahomet, etc. Pour le musulman nous sommes des infidèles.

M. L. Gardet se demande, avec toute la sympathie que l'on sait, quels sont les *fondements de la morale dans l'Islam* et quelles sont les grandes lignes du développement théologique et mystique de cette morale. La base de tout, c'est le Coran et ses prescriptions, mais il y a eu les mystiques et le beau mouvement des « assoiffés de Dieu ». On sait les exagérations auxquelles il a abouti et ainsi s'éclaire la méfiance, voire même l'opposition des docteurs de l'Islam envers une voie d'union à Dieu par l'amour.

A cette morale musulmane est liée la *Loi.* Quelle est son importance et quelles en sont les demandes principales ? Le R. P. Jomier étudie ici les cinq piliers de la loi, comme le Ramadan et le Pèlerinage à la Mecque, etc. Les paragraphes sur la guerre sainte et l'esclavage seront jugés insuffisants.

Le R. P. Anawati s'est réservé de nous exposer les *aspects intellectuels de l'Islam.* Il distingue soigneusement l'Islam qui est à la fois une religion, une cité et une civilisation, en quoi il a raison ; il souligne bien ce que le Moyen Age doit aux Arabes.

L'ensemble nous donne de l'Islam un résumé bien informé, mais où une sympathie trop marquée pour le monde musulman fait que, partout où ils le peuvent, les auteurs donnent le coup de pouce à la balance. Il y a des choses qu'il aurait fallu indiquer. L'image que M. Bousquet [8], professeur de droit musulman à l'Université d'Alger, ne cesse de donner de l'Islam dans ses ouvrages, depuis dix ans, diffère sensiblement de celle que nous expose *Lumière et Vie.*

Un petit *excursus* non signé termine ce présent numéro de la Revue. Il traite des *rapports entre Chrétiens et Musulmans.* Il demande des rapports humains, une politesse courtoise, l'abstention de controverses ou de discussions religieuses, toutes choses sur lesquelles nous sommes d'accord. Il ne faudrait pas oublier cependant que si les chrétiens ne défendent pas aux Musulmans l'accès de Rome ou de Lourdes, les lieux saints de la Mecque leur sont interdits. Le musulman n'admet pas la critique historique sur nombre de points, comme par exemple la présence d'Abraham à la Kaaba ou la mort de Jésus. Quand l'auteur demande que, pour se faire écouter, les chrétiens de langue arabe devraient être capables de présenter leur pensée religieuse en une langue impeccable (p. 114), il oublie que les chrétiens de Syrie ou du Liban sont précisément à la tête de la connaissance de l'arabe classique en tous ces pays.

[8] Sauf erreur de ma part, M. Bousquet n'est pas cité une seule fois.

* *

Christian COURTOIS. — LES VANDALES DE L'AFRIQUE. — In-4 de 455 p. Indices, 24 cartes, schéma et tableaux, XII pl. hors-texte. — Gouvernement Général de l'Algérie. Arts et Métiers graphiques, Paris, 18, rue Séguier.

TABLETTES ALBERTINI, Actes privés de l'époque vandale. (Fin du V^e siècle) édités et commentés par Christian COURTOIS, chargé d'enseignement à la Faculté des Lettres d'Alger ; Louis LESCHI, directeur des Antiquités d'Algérie ; Charles PERRAT, professeur à l'Ecole Nationale des Chartes ; Charles SAUMAGNE, secrétaire général honoraire du Gouvernement Tunisien. — In-4 de 345 p., 1 carte. — Paris, Editions Arts et Métiers Graphiques, 1952.

Quand on découvre pour la première fois les Vandales, quelques siècles avant notre ère, ils sont établis sur la vallée du Haut Oder et leur industrie principale est la guerre. Entre temps, quelques-uns d'entre eux se livrent à l'agriculture, mais ce sont de mauvais cultivateurs qui répugnent au travail de la terre. Plus tard les Goths les convertiront à l'arianisme et jusqu'à la fin ils resteront des hérétiques obstinés. Les subtilités du dogme n'ont pour eux aucun intérêt et ils refusent même de se laisser instruire.

Entre 406 et 409 ils franchissent le Rhin et, en six ans ils vident la Gaule. Poussés par d'autres tribus germaniques, ils passent en Espagne et les riches campagnes de l'Andalousie (la « Vandalousie ») sont vite épuisées. Où aller ? Le détroit de Gibraltar n'a que 17 km. de large. Genséric le franchit avec tout son peuple et, en 429, il est déjà en Algérie. Il se rappelle les années de sa jeunesse, années de pauvreté et de misère, où son peuple et lui souffraient de la faim, il a entendu parler de la Numidie, cette terre fabuleuse qui fournissait à Rome son blé et son huile. Il y court et, en 430, Hippone est prise, quelques mois seulement après la mort de saint Augustin.

De cette avancée qui coupe en deux la Méditerranée, Genséric poursuit son immense entreprise de brigandage. Malgré saint Léon le Grand, il pille Rome et c'est lui qui emportera les reliques du Temple de Jérusalem, conservées depuis Titus. Il ira jusqu'en Grèce, peut-être même jusqu'à Rhodes. Son empire est constitué, empire artificiel et qui annonce les repaires barbaresques. Un siècle plus tard, en 524, Justinien anéantira cette conquête éphémère et les Vandales disparaîtront de la scène du monde.

Mais lorsque Genséric occupait la côte et s'installait en Numidie, dans quel état était cette Afrique du Nord qui, au temps des Sévères, avait brillé d'un si vif éclat ? Qu'est-ce que les Vandales ont

trouvé devant eux pour s'opposer à leurs hordes ? Il faut le reconnaître, rien, rien ! pas de troupes, des fortifications inexistantes, un peuple qui se laisse vivre et dont le pouvoir central ne s'en occupe que pour lever des impôts. Nous n'avons là qu'une façade, une pure apparence.

A la fin du IIIe siècle, dans une idée de sordide économie politique, Dioclétien avait resserré les frontières de l'Empire, abandonné 140.000 kilomètres carrés et évacué toute la partie montagneuse de l'Afrique du Nord. Depuis lors, cette politique de misère, recul sans gloire, n'avait fait que s'accentuer. Et pourtant, ces Berbères réfractaires et indépendants restaient imbus de la plus belle ferveur romaine. Ils continuaient de parler latin, leurs chefs se décoraient de titres romains et lors de la dernière campagne byzantine, ils s'étaient rangés du côté de Bélisaire. Ils se sentaient citoyens romains, inassimilables aux barbares venus du Nord.

D'ailleurs, au début de l'occupation vandale, la vie avait continué sans changement appréciable. Pour l'immense majorité des Africains, le roi des Vandales avait pris purement et simplement la place de l'empereur, c'était le même maître avec la même autorité, les mêmes formes de vie, et les collectivités locales, au début tout au moins, continuent leurs routines habituelles. Nous en avons la preuve dans les tablettes d'Albertini [9]. Les biens fonciers n'ont changé ni de statut ni de mains, la vie municipale n'est en rien modifiée, ni les moules organiques où elle s'était coulée, ni le rythme auquel elle se déroulait auparavant. Les Vandales cohabitent avec les autochtones, et ceux-ci jouissent d'une immunité totale. Seulement, parce que les vainqueurs ne sont qu'une minorité, ils n'arriveront à imposer à la majorité ni leur langue, ni leurs usages. La dévolution massive aux conquérants des grandes propriétés seigneuriales n'intéressait pas les petits propriétaires fonciers et une paix aurait pu s'établir durable si les Vandales, au nom de l'arianisme intransigeant qu'ils professaient, n'avaient commis la faute de persécuter les chrétiens, dans les villes surtout. C'était en fait s'aliéner les Berbères.

Pourtant, dans ce bloc, il y avait une faille, le schisme donatiste. A l'origine il n'était affecté d'aucune hérésie. Il ne consistait en son principe que dans l'exclusion des apostats, ou prétendus tels. Ceux-ci étaient rejetés de la communauté chrétienne, sans possibilité de pardon. L'attitude de ces schismatiques correspondait si bien à l'intransigeance foncière du caractère africain, que, au temps de saint Augustin, les évêques donatistes étaient en aussi grand nombre que les évêques catholiques.

Le Donatisme à cette date n'est pas spécifiquement berbère ou numide, mais, pour la moitié des Africains, il commence à faire figure d'Eglise nationale. Jusque dans ses excès et ses violences, il répond à leur tempérament, à leur goût de la division, à leur exclusivité foncière. Par suite du schisme, l'autorité ecclésiastique n'a plus prise sur eux et les Donatistes reviennent à leurs traditions locales, à leurs intérêts particuliers, à ces vues courtes et bornées qui empêchent de voir l'universel et l'orthodoxe. Le fossé se creuse, il va s'élargir de plus en plus.

Par opposition aux gens des villes, ceux de la campagne affectent de parler le punique, la vieille langue sémitique des anciens Carthaginois, que les paysans de Numidie avaient gardée ; ils se vantent d'être des chrétiens « puniques » capables de parler les deux langues de la révélation, le latin et le carthaginois si proche de l'hébreu, la parole du pontife romain ne les atteint plus et les convocations des conciles ne parviennent pas jusqu'à eux. Byzance ne voit en eux que des égarés qui seront des ennemis à mater ou des contribuables à exploiter.

Après leur défaite, les Vandales n'avaient pas tous été massacrés ou déportés. La masse s'était fondue dans la pâte berbère de l'arrière-pays, tels autrefois les Carthaginois après la ruine de leur ville, et leur influence devait nécessairement s'y exercer. De leur personnalité primitive, ils avaient cependant gardé leur religion, un arianisme farouche. Leur christianisme minimisé avait de quoi séduire les Berbères : leur caractère, comme autrefois celui de Tertullien, ne les avait que trop souvent porté à durcir et à resserrer la foi. De là, à supposer que les Vandales ariens aient essayé de faire, aient fait, chez eux des prosélytes, il n'y qu'un pas. Saint Augustin l'avait entendu dire et plus tard les chrétiens de Volubilis ont fraternisé sans difficulté avec les Idrissides, des Berbères musulmans, fondateurs de Fez.

Après la reconquête byzantine, les édits de persécution contre les Donatistes ont encore aidé au rapprochement, on pourrait presque dire à la fusion entre les schismatiques berbères et les Vandales. Dans la fusion qui s'en est suivie, les divergences doctrinales se sont nécessairement atténuées, un front commun s'est constitué où tout s'unifiait dans une haine commune contre le *roumi*, le romain, que ce soit au point de vue politique ou au point de vue religieux.

Ainsi tout s'éclaire. L'abandon de Rome, cette défaillance lamentable de Dioclétien, puis de Byzance, ont constitué le bloc, celui des campagnes et de la montagne. Le Donatisme l'a fortifié, le retour au punique a contribué à la déromanisation du pays et préparé les voies à une entente avec les Arabes qui, eux aussi, parlent une langue sémite ; la fusion avec les Vandales a disposé les esprits à l'hérésie arienne, et ainsi l'arianisme a ouvert les portes à une fraternisation avec les Musulmans, à l'adoption de leur monothéisme absolu. L'abandon de l'empereur romain à la fin du IIIe siècle, la continuation ou le retour à sa stratégie de paresse et de misère, la lâcheté du pouvoir central à l'égard des sujets qui pourtant l'aimaient, mais qu'il a fini par détacher de lui, tout cet ensemble de causes a ramené l'Afrique du Nord à la barbarie et a changé pour des siècles la route de son destin.

Il y a des abandons qui sont des crimes.

[9] Les tablettes d'Abertini, du nom du savant qui les a éditées, sont des tablettes de bois trouvées au sud de la Tunisie et recouvertes d'une écriture latine. Il s'agit d'actes de vente échelonnés entre 493 et 496, de la neuvième à la douzième année de Gunthamund, le troisième roi vandale. Ce sont des actes qui enregistrent la cession, contre argent comptant, de pièces de terre qui se partageaient entre le propriétaire foncier et le fermier.

Une grande et magnifique thèse où l'auteur, M. Christian Courtois a, semble-t-il, épuisé nos sources d'informations. Il a fait mieux. Dépouillant les événements de leur sécheresse historique, il a su en faire sortir les lois de leur évolution et montrer dans l'histoire du passé la leçon qui s'impose toujours aux esprits clairvoyants.

(*A suivre*) Albert VINCENT.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Baptême sous condition et sépulture

Q. — La théologie enseigne que l'on peut administrer l'Extrême-Onction même après un décès non subit, pendant une heure ou deux. Peut-on pareillement agir pour un enfant qui vient de mourir et 1° lui conférer le baptême encore après un délai d'une heure ; 2° l'admettre à la sépulture ecclésiastique ?

L'*Ami* a déjà abordé cette question à de nombreuses reprises. Signalons seulement les dernières en date : 1939, p. 518-522 (absolution et extrême-onction) ; 1948, p. 236-237 (extrême-onction) ; 1949, p. 16 (baptême) ; 1949, p. 385-388 (les conclusions de la médecine sur le moment de la mort), etc... Il nous semble utile de reprendre sommairement les données médicales qui permettront de mieux situer les conclusions morales et canoniques.

1° *Le moment de la mort.* — A la suite du Pr d'Halluin, les médecins distinguent, dans le processus de la mort trois étapes : la mort apparente, la mort relative et la mort absolue. Voici les précisions suivantes que donne l'ouvrage du Dr Godlewski : *Aux confins de la vie et de la mort* (Spes, 1950).

La mort apparente

« est le ralentissement, parfois poussé à l'extrême, des manifestations vitales. Cet état se caractérise par la résolution musculaire, la perte de la connaissance, l'arrêt de la respiration, une activité cardiaque faible et difficile à mettre en évidence. C'est un stade de durée variable, qui peut manquer totalement comme il peut se prolonger plusieurs heures... Il serait plutôt le fait des accidents brutaux survenant en pleine santé (commotions par bombardement, traumatismes, noyades, électrocution) que de maladies. Susceptible de cesser spontanément, il est, à plus forte raison, accessible à des agents thérapeutiques énergiques. »

On peut ajouter, avec le Dr Bon (*La mort et ses problèmes*, P.U.F., 1941) que, sauf le cas de mort naturelle par vieillesse et usure où la mort apparente coïnciderait avec la mort réelle, « même les morts par maladies sont accidentelles (au sens large). Que ce soit le cœur, le poumon, le système nerveux qui défaille, il s'agit de la carence d'un des éléments vitaux, qui entraîne brutalement l'arrêt des autres. » En bref, l'homme est apparemment mort : il a rendu le dernier soupir, mais la vie continue latente et la reviviscence peut avoir lieu parfois spontanément.

La mort relative

« est la suppression de toute activité vitale, avec conservation temporaire de l'intégrité cellulaire. Elle comporte donc les mêmes symptômes que vient aggraver l'arrêt complet de la circulation. C'est souvent l'état qui prolonge immédiatement la vie, mais un temps plus ou moins long de mort apparente peut également le précéder. Ici, pas de reviviscence spontanée, mais une ultime possibilité d'action par des moyens extérieurs. »

Cette phase est relativement courte : elle peut durer de 5 à 10 minutes, selon les médecins, laps de temps au bout duquel existerait, par suite de la désagrégation des cellules nerveuses, « l'inaptitude à la vie coordonnée, qui semble être la condition déterminante du départ de l'âme... (Dr Bon).

La mort absolue

« est marquée par l'altération d'un grand nombre de cellules et d'organes rendant impossible la restauration des fonctions vitales. »

Certaines cellules et certains organes peuvent conserver leur vitalité pendant un temps même long, comme l'ont montré certaines expériences (pensons aux corps qui conservent miraculeusement leur souplesse ; pensons également aux tissus prélevés sur des morts 10 à 12 heures après le décès pour des greffes d'organes). Il n'empêche que la vie coordonnée ne peut être rétablie : la mort a fait son œuvre.

Le moment de la mort coïncide souvent avec le dernier soupir, mais elle peut lui être consécutive de plusieurs minutes ou même de plusieurs heures dans les cas de mort violente ou de mort « accidentelle » au sens large défini plus haut. Le Dr Laborde et de nombreux médecins ont pu, par les tractions rythmées de la langue, ramener à la vie beaucoup de nouveau-nés en état de mort apparente : souvent, ce ne fut qu'après une heure ou deux, ou même plus, d'efforts persévérants. Faut-il citer le cas extraordinaire contrôlé par le Dr Icard et mentionné par le Dr Godlewski, dans l'ouvrage indiqué plus haut ?

« Il y a une vingtaine d'années, naissait à Marseille un enfant mort-né. Il fut placé dans une boîte de carton dûment ficelé, et après des tribulations qui durèrent 27 heures et le conduisirent au cimetière, puis chez un particulier horrifié, il échoua chez un commissaire de police, qui, en ouvrant la boîte, le laissa tomber sur le sol. Il poussa des cris, fut reconnu bien vivant et mourut le lendemain. »

Concluons simplement que, pour les enfants comme pour les adultes, il peut exister, entre la mort apparente et la mort réelle, un intervalle plus ou moins long qui peut parfois aller jusqu'à une heure ou deux.

Les signes vulgaires de la mort n'ont pas une certitude absolue, sauf le commencement de putréfaction. Les médecins peuvent acquérir la certitude de la mort par d'autres procédés tels que la section de l'artère radiale, une inoffensive piqûre au cœur par une longue aiguille, une légère brulûre faite à un doigt (en cas de mort, la cloque se remplit d'air), etc... On pourra considérer la mort absolue comme probable une demi-heure, une heure ou deux après la mort apparente selon les cas (cf. *supra*) ; ensuite la persistance de la vie est une simple possibilité sans probabilité fondée

2° *Règles morales et canoniques.*

a) *En ce qui concerne le baptême :* Le code impose l'obligation de baptiser les fœtus abortivi : « Curandum est ut omnes fœtus abortivi quovis tempore editi si certo vivant, baptizentur absolute; si dubie, sub conditione » (can. 747). Le législateur canonique n'a pas eu l'intention de se prononcer, ni ici ni dans les textes similaires, en fonction des études sur la mort apparente et la mort réelle : il parle selon le langage commun, ainsi que l'indiquent les références aux sources juridiques. (*Consultationes Juris canonici,* Vol. I, p. 122-127, Maroto). En conséquence, tant que le dernier soupir est douteux, le baptême sous condition est un droit et une obligation de justice ; après le dernier soupir, tant que la mort apparente est probable (1/2 heure, 1 heure ou même deux, selon les cas), le baptême *peut* être conféré sous condition ; c'est même une obligation de charité.

b) *En ce qui concerne la sépulture ecclésiastique :* « Omnes baptizati sepultura ecclesiastica donandi sunt, nisi eadem a jure expresse priventur » (can. 1239, § 3). Le code, pas plus que les auteurs, ne distingue entre baptême conféré absolument et baptême conféré sous condition : il n'existe donc aucune raison de refuser la sépulture ecclésiastique aux enfants qui auraient été baptisés sous condition après le moment de la mort apparente, pendant la durée probable de vie latente.

3° *Remarques pastorales.* — Les fidèles pouvant être, en cas de nécessité les ministres du baptême privé, il sera utile de leur rappeler ces règles ; on évitera ainsi que des enfants de catholiques puissent être privés de la grâce du baptême et des cérémonies de la sépulture chrétienne. Le pasteur saura en même temps insister sur la sécurité qui résulte du baptême conféré en temps opportun.

P. C.

Faut-il envoyer au Petit Séminaire un enfant qui désire être prêtre ?

Q. — Un enfant (12-14 ans) a le désir d'être prêtre et présente les aptitudes voulues. Il est élève d'un collège secondaire libre. Existe-t-il une obligation pour ses parents de l'envoyer au Petit Séminaire ? Plusieurs prêtres consultés sont d'avis divergents.

R. — Le louable et apostolique souci d'avoir un clergé qui puisse répondre aux nécessités de l'apostolat moderne a posé, pour certains, la question de la valeur de la formation donnée dans les séminaires. C'est légitime ; mais en tout, il convient de rester dans la juste mesure et dans la docilité à l'enseignement de l'Eglise. Devant la difficulté soulevée par notre correspondant, il ne sera sans doute pas inutile de rappeler : 1° les directives des Papes et de l'Eglise sur la nécessité des Petits Séminaires, et 2° l'obligation qui incombe aux responsables d'orienter vers le séminaire les futurs candidats au sacerdoce. 3° Nous pourrons, en terminant, souligner que le souci d'adaptation n'est pas inconciliable avec l'institution elle-même.

Le problème préoccupe. Son Em. le cardinal Feltin n'hésitait pas à s'en faire l'écho, avec une **grande franchise, dans une conférence à son clergé le 27 septembre 1953 (*Doc. Cath.*, 1953, col. 1307 sq.)** : « Dans tous les diocèses où j'ai passé, j'ai entendu critiquer le Petit Séminaire par les membres du clergé et par les laïques qui ne tenaient leurs renseignements que de prêtres. A Paris, je retrouve ces mêmes critiques, qui viennent assez souvent d'ecclésiastiques qui n'ont pas fait leurs études au Petit Séminaire et appuient leur jugement sur des propos d'enfants... »

Relevons également les nombreux points d'interrogations posés par l'*Initiation Théologique* (t. III, p. 1200) sous la plume du P. Henry : « Problème des petits séminaires... A quel âge peut-on légitimement reconnaître la vocation d'un enfant ?... Que penser des parents qui par dévotion ou générosité, mettent leur enfant de très bonne heure au Petit Séminaire, sans aucun signe manifesté de la part de l'enfant « pour qu'il ait la vocation » ? La formation en vase clos, lorsqu'il s'agit de futurs apôtres est-elle de tous points recommandable ? »

Toutes ces préoccupations se rejoignent : essayons d'y apporter, à la lumière des enseignements pontificaux, quelque clarté.

I. — *La nécessité d'instituer des Petits Séminaires*

Toute discussion sur ce sujet doit se référer d'abord aux directives de l'autorité compétente pour décider des moyens les plus adaptés à la formation du clergé. C'est un point qu'il faut souligner ; car s'il n'est pas défendu à chacun de réfléchir ni de se former un jugement, il serait outrecuidant et présomptueux de laisser dans l'ombre les enseignements de l'Eglise en ce domaine. Et certes, ici, les documents pontificaux sont d'une précision et d'une constance qui ne laisse place à aucune hésitation.

Le Code de droit canonique (can. 1354, § 2) édicte : « On doit avoir soin, surtout dans les plus grands diocèses, d'établir deux séminaires : à savoir un petit... et un grand ». L'obligation de fonder un séminaire pour les jeunes candidats ne souffre pas de discussion ; le Code marque seulement sa préférence pour la séparation du petit et du grand séminaire ; et il laisse aux évêques le soin de prévoir certaines modalités, qui tiennent compte des possibilités locales. Les canons suivants précisent spécialement l'organisation des petits séminaires et les conditions d'admission des enfants (1362-1363). Et pour qu'aucune hésitation ne soit possible sur la nature de ces institutions, les Souverains Pontifes ont souvent rappelé en termes formels et parfois d'une vigueur peu commune, que les petits séminaires devaient être réservés aux seuls élèves qui se destinaient au sacerdoce, à l'exclusion de ceux qui se préparaient à une carrière profane. Citons seulement Pie XI dans sa lettre *Officiorum omnium* du 1er août 1922 :

« Ce qui nous préoccupe par-dessus tout et qu'il faut assurer par tous les moyens, c'est que les séminaires ne servent qu'au but pour lequel ils ont été institués, à savoir la formation régulière des ministres sacrés. En conséquence, non seulement ils doivent rester fermés aux enfants ou aux jeunes gens qui ne témoigneraient aucun désir du sacerdoce — leur fréquentation est singulièrement nuisible aux jeunes clercs... Telle doit être la règle inviolable de tous les séminaires, sans aucune exception ; et si l'on s'y était tenu

rigoureusement jusqu'ici, on n'aurait pas à déplorer presque partout une si grande pénurie de prêtres... »

Conciles et Papes ont d'ailleurs répété inlassablement les motifs de ces dispositions. Le Concile de Trente, décrétant l'institution des séminaires, se fondait sur la nécessité de former à la piété et à la religion dès leur plus tendre enfance (« *a teneris annis* ») les futurs clercs. Dans l'encyclique « *Depuis le jour* » adressée le 8 septembre 1899 aux évêques et au clergé de France, Léon XIII, après avoir félicité les prêtres qui se faisaient un devoir et une joie d'ouvrir chez eux des écoles presbytérales, écrivait :

« Quant aux petits séminaires, cette très salutaire institution a été souvent et justement comparée à ces pépinières où sont mises à part les plantes qui réclament les soins les plus spéciaux et plus assidus, sans lesquels elles ne peuvent parler de fruits et dédommager de leurs peines ceux qui s'appliquent à les cultiver. Nous renouvelons à cet égard la recommandation que, dans son Encyclique du 8 décembre 1849, Pie IX adressait aux évêques... »

Il faut nous borner : nous pourrions entendre de même S. Pie X, Benoît XV, Pie XI qui déclarait :

« L'Eglise a été infiniment sage en prescrivant que les aspirants au sacerdoce soient le plus tôt possible séparés du monde et élevés dans une atmosphère qui les prépare à leur mission spéciale » (Cité par J.-B. Frey).

Pareille insistance de la part des Souverains Pontifes, une telle gravité dans le ton exigent des fidèles déférence et obéissance à ces directives disciplinaires. Certes, il n'est nullement requis de penser que l'institution est parfaite, nous y reviendrons plus loin ; mais la soumission prudentielle qui leur est due demande à chacun d'en tenir le plus grand cas dans son jugement, et surtout dans les discussions sur ce sujet.

II. — *L'obligation d'envoyer au Petit Séminaire les jeunes aspirants au sacerdoce*

Nous n'envisageons que le cas de l'enfant qui présente « des marques de vocation ». Souvent, en effet, les Papes ont insisté sur la nécessité de se montrer sévère dans l'admission des candidats, car il est malheureusement des cas où il leur est difficile par suite de la pression de la famille, de l'opinion, ou par manque de générosité pour s'orienter vers une autre vocation, de quitter la voie où ils se seraient engagés trop inconsidérément. On lira sur ce point Pie IX, Enc. *Qui pluribus*, 9 nov. 1846 ; Pie XI, Enc. *Ad catholici sacerdotii*, et Oss. Rom. 29 juil. 1929 (« il est nécessaire de faire un choix sévère et scrupuleux, sans crainte, sans égards humains, sans hésitation, car il est bien préférable de n'avoir qu'un prêtre bien formé plutôt que d'avoir quatre ou cinq médiocrités »), Pie XII : *Menti Nostræ*, etc... L'Eglise, afin d'éviter des erreurs d'aiguillage, toujours dangereuses, préfère l'excès de prudence à la trop grande précipitation.

Mais pour l'enfant qui présente des marques certaines de vocation, pas d'hésitation sur le principe : il doit *être reçu* dans un Petit Séminaire. Pie XI, pour ne citer que ce texte, le déclare fermement dans la lettre *Quoad novas* (25 avril 1925): « Pour ce qui est des jeunes gens qui présentent des germes de vocation, il faut non seulement les former avec le plus grand soin à la piété, mais encore les *recevoir* le plus tôt possible dans un séminaire. » Et l'*Enchiridion Clericorum*, qui mentionne près de quarante textes à l'appui de son assertion, résume ainsi l'enseignement de l'Eglise et des Papes sur ce point : « Par ses lois très sages et très graves, l'Eglise a toujours *veillé* à ce que les jeunes clercs, même dès leur plus jeune âge (*a teneris annis*) *soient reçus* dans les séminaires et formés à l'esprit ecclésiastique. » Les préférences de l'Eglise ne sont pas discutables.

En résulte-t-il une obligation stricte pour chaque cas particulier et venant directement du précepte de l'Eglise ? Le canon 972 porte : § 1. *Il faut veiller* (*curandum*) à ce que ceux qui aspirent aux ordres sacrés *soient reçus* dès leurs jeunes années (*a teneris annis*) dans un séminaire ; d'ailleurs tous sont tenus (*tenentur*) au moins d'y séjourner pendant tout le cours des études théologiques, sauf si l'Ordinaire, dans des cas particuliers et pour une cause grave, sous la responsabilité de sa conscience, en dispense.

§ 2. Ceux qui aspirent aux ordres et demeurent légitimement hors du séminaire seront recommandés à un prêtre pieux et capable qui veillera sur eux et les formera à la piété. »

Le code recommande de veiller à l'accueil dans un petit séminaire : il ne s'agit pas ici, à la différence du grand séminaire, d'une obligation directe et stricte émanant du précepte de l'Eglise. Il faut noter, en effet, le choix des mots que nous avons soulignés. Il y a d'abord le terme *reçu* et non pas *envoyé :* le code entend, par là, nous semble-t-il, insister sur les dispositions que doivent prendre les évêques pour être en mesure d'accueillir tous les candidats qui se présentent ; il s'en remet à la conscience bien formée des responsables d'une vocation pour décider de la meilleure mesure à prendre, en leur laissant tout le poids de la décision plutôt que de paraître les contraindre préalablement par une obligation stricte. Bien des modalités d'intervention sont possibles au législateur pour parvenir au but qu'il se propose : entre le précepte formel et la persuasion, il paraît bien ici opter pour la persuasion ; les motifs en sont faciles à percevoir.

Insistons également sur un autre terme, le mot « *curandum* ». Nous le rencontrons en d'autres articles du code. Ainsi aux canons 125, 595, 1367 qui confient au soin et à la vigilance des supérieurs l'accomplissement des exercices de piété des clercs, des religieux et des séminaristes : « *Curent Episcopi, curent Ordinarii, curent superiores* ». Le mot a été choisi intentionnellement pour ne pas trancher, semble-t-il, la controverse sur le pouvoir de l'Eglise d'imposer des actes internes, et en même temps pour obtenir l'accomplissement de ces actes de piété si utiles, par une vigilance que les supérieurs devront exercer conformément à la législation canonique ; H. Jone fait remarquer à ce sujet que les supérieurs pourront s'acquitter de cette obligation par d'autres moyens que le strict précepte, ce qui suffit pour l'obtention du but proposé par le législateur. Le canon 1451, § 1 emploie le même mot (*curent locorum ordinarii*)

quand il s'agit d'obtenir que les patrons acceptent d'échanger leur droit de patronat, ou au moins de présentation, contre des suffrages spirituels perpétuels pour eux et leurs ayants droit. La Commission d'interprétation du code, consultée sur le sens de ces mots, a répondu qu'il fallait conseiller aux patrons d'accepter cet échange et que les patrons, surtout ecclésiastiques, se comporteraient bien s'ils obéissaient à ces persuasions (*suasionibus obsequantur*). Ici encore, l'Eglise n'a pas cru devoir imposer un devoir strict ; elle pense donc qu'il est plus sage de parvenir, par des moyens moins contraignants, au but qu'elle poursuit.

Nous interprétons donc dans le même sens le terme du can. 972, qui se retrouve dans les allocutions et les écrits des Souverains Pontifes. L'Eglise n'entend pas préjuger, en quelque manière, de la décision que doivent prendre les seuls responsables d'une vocation ; mais elle veut par là leur rappeler les exigences dont ils devront avoir conscience quand il s'agira pour eux de prendre cette décision. Elle devra être prise prudemment dans chaque cas, en tenant compte des dispositions du sujet et des instructions du Saint-Siège. C'est une responsabilité grave pour ceux qui sont chargés du soin de la vocation de l'enfant : l'obligation, en vertu de la loi ecclésiastique, porte donc, non pas sur la décision elle-même, mais sur les conditions de sérieux et de soumission aux directives pontificales avec lesquelles ce choix doit être fait, au point qu'il y aura faute ou d'imprudence ou d'insoumission à faire ce choix à la légère ou sans tenir compte du vœu de l'Eglise. L'Eglise pense pouvoir compter assez sur la docilité de ses enfants pour parvenir ainsi suffisamment et plus sûrement au but qu'elle a en vue.

Faut-il encore préciser qu'en tirant argument du mot « *curandum* », nous n'entendons pas équiparer absolument la situation ni l'obligation du patron, par exemple, et des responsables d'un enfant qui présente des signes de vocation ? Les situations sont analogues et non identiques : dans un cas, celui du patron, il s'agit de proposer la renonciation à un droit acquis dont l'exercice s'est avéré délicat et parfois dommageable pour l'Eglise et qu'aucune institution contraire ne vient remplacer (on ne considérera pas comme telle l'échange du droit de patronat contre des suffrages spirituels) ; nous sommes devant un vœu de l'Eglise et un pur conseil. Quand il s'agit, au contraire, de l'éducation de futurs prêtres, de nombreuses directives et une institution spéciale manifestent clairement l'objectif à poursuivre et les moyens adaptés à employer. Voilà pourquoi nous disons que la situation est analogue et non pas identique . l'Eglise, pas plus dans un cas que dans l'autre, ne fait un précepte formel ; il n'en résulte pas que les questions n'aient pas plus d'importance l'une que l'autre. C'est à la conscience du fidèle de prendre sa décision, mais dans les motifs qui le détermineront, les intentions de l'Eglise n'auront pas le même poids. Négatives et secondaires dans un cas, positives et primordiales dans l'autre, elles seront acceptées avec soumission toujours ; mais dans le second cas, leur omission serait facilement le signe d'une négligence et d'un mépris de l'autorité qui constituerait une faute.

Aussi, dans le concret, le jugement des parents responsables devra se former à partir de divers éléments.

D'abord l'âge du candidat ; le Concile de Trente demandait que les enfants aient au moins 12 ans : « In hoc collegio recipiantur qui ad minimum duodecim... annos nati sint. » Ce que le R. P. Mourey commente ainsi :

« Au risque de contredire l'opinion et l'habitude, nous ne craignons pas d'affirmer qu'il ne faut pas enfermer trop tôt un enfant dans un pensionnat (même et surtout dans un séminaire) tant qu'il n'a pas acquis une solidité suffisante qui correspond normalement à un certain âge. Il ne faut pas priver trop tôt un enfant des joies de la famille ; il ne faut pas sortir de la famille un enfant dont la volonté n'est pas encore forgée, dont la jeune liberté n'est pas encore éprouvée, ou si peu qu'elle n'a pas la force du contrôle. La discipline pèsera à cet enfant. Il la subira apparemment sans risques ni difficulté, il est trop faible pour résister ou penser à résister, mais ses ressorts restent mous et on s'en apercevra en quatrième, lorsque la dose de patience ou de force sera épuisée. Et cette force manquera précisément au moment le plus nécessaire. » (Mourey : *La préparation au sacerdoce*. Spes, 1943, p. 25-26).

Dans l'exhortation *Menti Nostræ*, S. S. Pie XII écrit : « En particulier quand il s'agit d'enfants, il importe d'examiner avec soin s'ils sont doués des qualités physiques et morales nécessaires et s'ils aspirent au sacerdoce uniquement pour la dignité de cet état et pour leur propre bien spirituel et celui du prochain. »

D'autres considérations pourront encore intervenir, comme le légitime intérêt des études déjà avancées, l'opposition de l'un ou l'autre des parents, etc... Une vigilance spéciale devrait alors être exercée sur cette vocation. L'Eglise est trop consciente de la gravité de la décision pour en faire une stricte obligation antérieurement au choix des responsables : mais ce serait une faute que de s'en remettre pour ce choix à sa propre opinion sur la question, sans tenir compte des directives insistantes de l'autorité en ce domaine. Si toutes les garanties souhaitables sont réalisées et s'il n'y a pas d'inconvénients sérieux par ailleurs, l'enfant doit être envoyé au séminaire : les préjugés individuels ne sauraient prévaloir contre les nettes directives de l'Eglise.

III. — *Le Petit Séminaire et le souci de la préparation à l'apostolat*

Ni l'institution ni l'obligation, dans la mesure où nous l'avons précisée, ne peuvent donc être mises en question. Il n'en reste pas moins que la difficulté soulevée par notre correspondant invite à un effort constant d'adaptation du petit séminaire aux nécessités de l'apostolat dans notre monde actuel. Son Em. le card. Feltin le soulignait en 1953 devant les prêtres de son diocèse (*D. C.*, 1953, col. 1307 sq.). Et S. S. Pie XII, dans *Menti Nostræ*, a tracé la voie à suivre avec une netteté et une vigueur qui ont trouvé des échos chez les directeurs de ces institutions.

« Remarquons tout d'abord que les petits séminaristes ne sont que des enfants séparés du milieu naturel de leur famille. Il est donc nécessaire que la vie menée au séminaire par ces enfants se rapproche autant que possible de la vie normale des enfants... Les

directeurs des Séminaires recourront donc prudemment aux réprimandes, et allègeront progressivement, selon l'âge des élèves, les rigueurs de la surveillance et de la discipline, de façon à acheminer lentement les jeunes à se conduire eux-mêmes et à prendre la responsabilité de leurs actes. Que les directeurs ne craignent pas non plus de tenir les jeunes au courant des événements actuels ; car outre qu'ils leur donneront ainsi les éléments nécessaires pour se former un mûr jugement, qu'ils ne refusent pas non plus des discussions sur ces sujets afin d'entraîner les jeunes à peser les choses et les arguments... Si les jeunes — surtout ceux qui sont entrés au Séminaire à un âge tendre — étaient élevés dans un milieu trop séparé du monde, ils rencontreraient certainement, à la sortie du Séminaire, des difficultés dans leurs relations, soit avec le peuple, soit avec les classes cultivées, et il s'ensuivrait souvent, soit des attitudes imprudentes devant les fidèles, soit un mépris pour l'éducation reçue... »

De si sages et si larges orientations indiquent clairement la voie à suivre : il ne s'agit pas de critiquer négativement l'institution et de « retirer son épingle du jeu » en freinant l'envoi des enfants au petit séminaire ; il est beaucoup plus opportun et plus sage que, selon les mêmes consignes du Card. Feltin, les prêtres qui ont placé un enfant au petit séminaire continuent à rester en contact avec les directeurs et avec eux se préoccupent de l'adaptation progressive et continuelle de l'institution aux directives de Pie XII et aux exigences de l'apostolat.

P. CLAVEQUIN.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

1. **Notes de doctrine et d'action. III. Rechristianisation** (24×15), 160 p., 300 f.
2. L. GIRAUD. — **Entre tes mains, Seigneur,** (23×16), 160 p., 450 f. — Tous deux au Secrétariat National de la J.E.C.F. (Moderne et Technique), 19, rue Dareau, Paris-14e.

Le premier de ces volumes fait suite à *Pour l'Action* et *Pour un apostolat fécond.* Aussi remarquablement illustré que ses devanciers, il présente, comme eux, un ensemble de « Notes » sur différents sujets et dues à divers auteurs : *Notre Messe,* par le chan. Gaston DUTIL ; *Notre-Dame dans notre vie,* par le chanoine L. GIRAUD (étude psychologique et spirituelle en vue d'un « christianisme d'adulte... à l'école de la Vierge ») ; *La Foi des élèves des enseignements moderne et technique féminins,* par le R. P. DÉLOZ et le chan. G. DUTIL (enquête très révélatrice) ; *Les conditions de la rechristianisation du monde rural,* par l'abbé A. LANQUETIN (présentation synthétique de l'évolution du monde rural et de la nécessité du Mouvement Familial Rural) ; *Où va la population scolaire ?* (Accroissement des effectifs, leur répartition, les problèmes pastoraux qui se posent).

Le second volume fait suite à *En cherchant le Seigneur* du même auteur. Aussi bien présenté — avec 16 hors-texte en héliogravure — il offre des « propos pour le 7e jour », c'est-à-dire des méditations à partir d'une phrase empruntée à l'Evangile de chaque dimanche. Ces méditations sont « accrochantes », nourrissantes, apaisantes ; elles portent à l'amour confiant et total que nous devons à la Personne du Christ : de là le titre.

P. Gregorio ARMAS. — **La moral de San Agustin.** — In-8 (14×21) de 1180 p. — Madrid, Difusora del Libro, Bailen 19, 1955.

La doctrine morale de S. Augustin nous avait déjà été présentée dans un recueil de ses principaux textes par le R. P. Boyer (*St-Augustin,* Gabalda, 1931) et par le Pr Mausbach (*Die Ethik des Hl. Augustinus,* 1929). Mais il n'existait pas encore, à notre connaissance, une somme complète de tous les textes du Saint Docteur se rapportant à la morale ; c'est ce monumental travail que vient de réaliser, aec une admirable persévérance, le R. P. Armas, des Récollets de St-Augustin. L'auteur suit l'ordre classique des manuels de morale : morale fondamentale, principes et vertus morales ; morale spéciale, dons du Saint-Esprit et vertus théologales, commandements de Dieu et de l'Eglise, sacrements et délits. Le texte latin est présenté sur une page, en regard de la traduction espagnole ; chaque chapitre est précédé d'un sommaire. Les citations de S. Augustin sont numérotées et accompagnées de leur référence exacte à la Patrologie de Migne. Une abondante table alphabétique et analytique facilite la consultation de l'ouvrage. L'introduction de 43 pages souligne les traits fondamentaux de la morale augustinienne : fondée sur la Bible et sur la nécessité de la grâce, elle s'épanouit en « une école de charité ».

A la lecture de ces textes lumineux et ardents, le chrétien « non seulement apprendra comment il doit agir, mais il sera encore entraîné à agir comme il doit » (Munoz-Alonso). Tel quel, l'ouvrage est susceptible de rendre de grands services non seulement aux théologiens, mais également aux prédicateurs, et à quiconque désire approfondir, sur le plan biblique, dogmatique, spirituel, l'enseignement de la morale chrétienne, au contact du grand Docteur.

Th. HENUSSE, S. J. — **Entretien sur Jésus-Christ.** — In-8 (13×19) de 104 p., 270 f. — Paris, Casterman, 1956.

Livre curieux au premier abord, sans plan apparent ni division en chapitres, mais dont la lecture stimule, éclaire, réchauffe et finalement, par toutes sortes de détours et de citations, vous entraîne toujours un peu plus au pied de Jésus-Christ, le seul maître qui mérite d'être suivi et aimé, et devant qui, selon le mot de Charles Nicolle, on n'a rien à abdiquer que la morgue.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 22 maii 1956

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)